

И.Л. АРИСТАРХОВА

“ЭТИКА ПОЛОВОГО РАЗЛИЧИЯ” В КОНЦЕПЦИИ ЛЮСИ ИРИГАРИ

Люси Иригари (Luce Irigaray), практикующий психоаналитик, психолингвист и философ, получила известность своими трудами по теории пола, которые оказали существенное влияние на феминистскую общественную мысль не только во Франции, но и во всем мире. Она родилась в Бельгии, в 1930 г., живет и работает во Франции. В книгах “Пол, который не один”, “Этика полового различия”, “Пол и генеалогии”, “Морская любовница Фридриха Ницше” и др. можно заметить сильное влияние Платона, Декарта, Гегеля, Хайдеггера, Фрейда, однако определяющую роль в формировании взглядов Иригари сыграли, конечно, Жак Лакан и Жак Деррида. Это не значит, что Иригари некритически следует взглядам этих французских постмодернистов. Самостоятельный теоретик, в настоящее время она возглавляет гуманитарно-лингвистический отдел в Национальном научно-исследовательском центре (CNRS) в Париже. Иригари развивает мысль, что модернистское требование равноправия приводит к тотальному половому безразличию и “убивает” пол, поэтому воспроизводство женской субъективности и лежащей в ее основе телесности требует существенной культурной трансформации и общественного перерождения. Эта идея находится в центре академических дискуссий, затрагивающих теорию общества в целом.

Женский род

Иригари исходит из убеждения, что возрождение и просто продолжение человеческого рода невозможны без конституирования рода женского¹, который до сих пор не признан современной культурой, поскольку родовая способность сведена к деторождению и непосредственно не связана с воспроизводством (рождением) символьного ряда культуры. Традиционная дихотомия культура/природа пронизана культом разума, духа, бога: отца и сына, природе же (а вместе с нею и женщинам, которые, как показал Фрейд, *присутствуют* в символьном, культурном и социальном прежде всего через природу родов – рождения богочеловека) отводится роль загадочной силы, являющей себя мощью земли, стихий, пассивной неизменяемостью и женст-

Аристархова Ирина Леонидовна – кандидат социологических наук, Адрес: 117259 Москва, ул. Кржижановского 24/35, строение 5; телефон: (095) 120-82-57; факс: (095) 719-07-40; электронная почта: aristarkhova@glasnet.ru

¹ Речь идет о понятии, обозначаемом в лексиконе феминизма словом “гендер”. В русскоязычной литературе “gender” чаще всего транслитерируется и трактуется как культурный (социальный) пол. Действительно, понятие “пол” снимает принципиальное для феминизма различие между “sex” и “gender”. Однако в определенных случаях “гендер” не исчерпывает коннотаций, содержащихся в прямом русском эквиваленте “род”. Французское слово “genre” имеет много тех же значений, что и “род”. Проблемы перевода (переноса) слова “gender” обсуждались в публикациях И. Аристарховой [1] и Г. Спивак [2].

венной загадочностью [3]. Здесь же коренится идея триумфа человеческого прогресса над природой – проект Просвещения. Марксизм и критика капиталистического накопления сформировали аналогичную дихотомию "капиталистическое производство против жизни", наиболее последовательно развитую Франкфуртской школой. Демонизированная технология была противопоставлена романтизированной, "невинной" природе (в том числе природе человеческой), которую портят и губят технологический прогресс плюс неумное капиталистическое накопление. Именно здесь обнаруживаются историко-эпистемологические корни проблемы тела и телесности вообще в феминистической теории. Половое различие, следовательно, является собой критерий определения интеллекта как исключительно мужской характеристики. В свое время феминизм много сделал для того, чтобы отвергнуть этот вопрос как незначимый – именно исходя из половых различий женщинам отказывалось в равных правах с мужчинами. Однако сегодня проблема полового различия переместилась в центр теоретических поисков феминизма.

Основной вопрос феминизма – вопрос о мужчинах. Общепринятое представление о феминистках как ненавидящих все, что исходит от мужчин, ошибочно. История идей показывает, что феминистическая теория всегда внимательно относилась к "мужским" концептуализациям, гораздо реже находя понимание в традиционных академических кругах. Французский феминизм, плодотворно разрабатывающий вопрос о половом различии, был вдохновлен работами Г. Гегеля, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Фуко, Ж.-П. Сартра, Ж. Деррида, Ж. Лакана и других. Напротив, англоговорящая феминистическая традиция находилась под заметным влиянием идей гуманизма и либерализма, марксистской мысли и Франкфуртской школы, акцентируя, скорее, равенство, чем различия, которые привычно рассматривались как опасные [4, 5].

Французский феминизм чаще всего ассоциируется с именами Симоны де Бовуар, Юлии Кристевой, Люси Иригари, Элен Сиксу² и Мишель ле Дюфф. Было бы неверно изображать этих феминисток как однородную группу. Что касается Кристевой, то причислять ее к группе "феминисток" можно только с оговорками. Что же их связывает? Прежде всего, это общая интеллектуальная история и атмосфера французской академии второй половины XX века, пронизанная критикой гуманизма. Для анализа вклада Иригари в общественную мысль особое значение имеют монография М. Уитфорд [10] и классическое исследование Т. Чантер, посвященное пересмотру Иригари западного философского дискурса [11]. На эту работу мы будем ссылаться постоянно³.

² Причисление работ Иригари к так называемому "женственному (женскому) письму" ошибочно. Идея "*Écriture féminine*" принадлежит прежде всего Э. Сиксу [6], а Иригари выступала в начале своей карьеры за совершенно другое – "*parler-femme*" (говорить (как) женщина) [7]. Различие состоит в том, что акцент на важности вхождения в символичный ряд языка у Лакана (откуда идет "*parler-femme*" у Иригари) и критика исторической вторичности письма относительно речи у Деррида (с идеей Деррида созвучно "*écriture féminine*" ó Сиксу) – параллельные, но не совпадающие проекты [8, 9].

³ Автор благодарит Т. Чантер за любезное разрешение цитировать ее работу.

Проект Иригари

Концепция Иригари стала объектом активной критики в феминистских кругах (особенно с американского континента). Ее работа трактуется как аполитичная элитарная деятельность, заключающая женщин в оковы их отличия от мужчин и сводящая все усилия феминизма к проблематизации врожденных биологических различий. Иригари вменяется в вину ориентация на внимательное прочтение телесности, которая снова приковывает женскую идентичность к материнству. Обвинения в использовании непонятного философско-психоаналитически-структуралистского, еще и французского, языка можно считать второстепенными.

Некоторые инвективы затрагивают фундаментальное для феминистической теории различение пола и гендера/рода. Позиция феминизма может быть сформулирована в виде лозунга: "Гендер, а не пол." В любом учебнике по феминизму приводится определение гендера как социального и культурного конструкта женственности (вариант: фемининности) и мужественности (маскулинности), а пола – как биологически заданных врожденных различий между мужчинами и женщинами [12]. Пол – внеисторичен, поэтому данное различение устанавливает категории женского и мужского как категории универсальные. Такая постановка проблемы не оставляет возможности социальной борьбы и социальных перемен в положении женщин. Теории, объясняющие центральность патриархата символическим строем языка и бессознательного, критикуются во вполне марксистском духе за отвлечение внимания женщин от насущных социальных проблем. В частности, предполагается, что род создается прежде употреблением языка, а не социальными или культурными "надписями" [4, 13].

Иригари чаще всего обвиняют в эссенциализме⁴. Утверждение об определенной родовой сущности, которая присуща всем женщинам от рождения, – действительно опасное для феминизма предприятие. Посредством именно таких аргументов женщин определяли во "вторичный", "слабый" пол, имея в виду социальные позиции, их роль в политике и культуре. При таком подходе талант и творческие силы женщин могут выражать себя преимущественно в заботе о мужчинах и их детях, в том числе в заботе об их талантах и вдохновении.

Чтобы оценить такую критику в адрес Иригари, следует поставить вопрос, кто является "полицейским" в феминизме и имеет право определять своих и чужих в феминистической теории, кто знает, что их позиция истинная. Т. Чантер справедливо замечает, что проповедницы гендера, стремящиеся вообще избавиться от "пола" и ввести в употребление гендер, чтобы забыть пол, относятся с заведомым предубеждением и опаской к проблематизации любого *полового* различия [11, р. 21-44]. Несомненно, смещение акцента с пола на гендер помогло и помогает феминистскому движению добиться определенных целей. Однако главная проблема состоит в том, что, рассматривая пол как нечто данное-врожденное, а гендер – как продукт культурного и социального конструирования, теория феминизма продолжает

⁴ Дискуссия по этому вопросу опубликована в монографии Т. Муа [14]

воспроизводить дихотомии врожденного-приобретенного, культуры-натуры, биологического-социального. Именно эти дихотомии лежат в основе стереотипизирования женского начала. Поэтому в феминистической теории соотношение пола и гендера активно переосмысливается [15, 16]. Для Иригари пол – не нечто само собой разумеющееся и биологически заданное, половое различие и телесность не привязаны к анатомии (как это часто разъясняется при разделении биологического пола и социального гендера). Иригари рассматривает гражданские права женщин как часть языковых, культурных, социальных перемен, необходимых для возрождения женского рода [17].

Речь или реальность?

Теоретики французского феминизма, следуя за Лаканом [18, 19, 20], исходят из того, что социальная и культурная трансформации определяются трансформацией языка и бессознательного. Отсюда, в частности, следует, что женщины должны расширить и радикализировать свои социальные и гражданские требования именно как женщины в своем *ином*, не сводимом к *отличиям от* мужчин, считает Иригари [21]. В основе этого тезиса лежит важная посылка философии постмодернизма. Речь уже не рассматривается как нечто из области идеального, язык неотделим от реальности, культурной и общественной. Иригари считает язык столь же реальным, сколь реальны социальные практики. Реальность полагается не вне языка или до языка. В данном случае Иригари развивает идею Деррида, отрицающего вслед за Гегелем и Хайдеггером принципиальное различие бытия и мышления, объекта и субъекта [22, 23, 24] и пол интерпретируется ей как феномен языка и культуры.

Таким образом, Иригари менее всего считает пол предзаданным биологически. Кроме того, утверждение женской половой идентичности как таковой, без обязательного соотнесения с полом мужским, не устраняет требование равноправия, на котором основан феминизм, как считает Р. Фельски [4]. Иное дело, что традиционное для догматического феминизма противостояние (мнимое и реальное) с мужчинами привело к утрате женской идентичности, а также к тому, что другие различия – расовые, этнические и религиозные – считаются второстепенными. Поэтому акцент на самодостаточности пола помогает утвердить не только радикальность полового различия, но и множественность культурных лиц самого феминизма, устанавливает приоритет инаковости и тем самым перемещает этическое отношение внутрь самого феминизма. Иригари настаивает на том, что стратегия равенства " всегда должна быть нацелена на признание различий" [25]. Радикальность ее позиции заключается в том, что имеются в виду различия не только между мужчинами и женщинами, но также и между женщинами. За этим стоит идущий от Фуко отказ постулировать различия на основе *одинаковости*, как это диктует дискурс универсального равенства человека Просвещения. Например, женщины этнических меньшинств должны иметь те же права, что и женщины доминантной этничности не потому, что они в основе своей *такие же*, как и женщины этнического большинства, а по своему собственному праву, вследствие признания их *инаковости* – радикального различия, не сводимого к дискурсу равенства. Таким образом, Иригари приходит к утверждению

равенства без утверждения радикального различия - это было бы сведением инаковости к насилию одинаковости, усвоением различий в дискурсе равенства, и, опять же, подведением всех различий под общий знаменатель "Человека" (мужского рода, доминантной этничности и "правильной" религии). Поэтому Иригари призывает к более радикальным переменам, чем достижение гражданского равноправия мужчин и женщин.

Д. Стэнтон назвала столкновение англо-американского и французского феминизма "трансатлантическим разрывом" [5]. Вероятно интеллектуальная традиция Франции, где феноменология сочетается с психоанализом и постструктурализмом, существенно отличается от манеры американского теоретизирования. Отчасти поэтому язык Иригари и других французских теоретиков считается недоступным, и тщательное прочтение, как свидетельствует Р. Брайдогги, заменяется неприятием и обвинениями в элитизме [26]. Это в первую очередь относится к пониманию проблемы полового различия и телесности, сама постановка которой вызывает у англоязычной аудитории подозрение в биологизме и эссенциализме. Тело в интерпретации Иригари не есть нечто данное и врожденное, она пишет не об анатомии тела, а о его морфологии [11]. Именно это обстоятельство упускает из поля зрения Б. Кристиан в критике французской феминистической теории: "Они сосредотачиваются на женском теле как способе создания женского языка... Принимая тело за источник всего, французские феминистки возвращаются к мифу, что биология определяет все, и игнорируют тот факт, что гендер является скорее социальным, чем биологическим конструктом" [27, р. 233]. Т. Чантер обоснованно усматривает причины такого непонимания проблемы тела своеобразным табу на пол в англоязычном феминизме, табу, обусловленном в свою очередь продолжительными и бесплодными дебатами об эссенциализме.

Зеркало другой женщины

Философские идеи Иригари получили достаточно полное отражение в ее первой книге "Speculum de l'autre femme" [28]⁵. Заглавие книги требует комментария, поскольку "speculum" имеет множество значений – это и зеркало, и отражатель, и зеркальце, которым пользуются в гинекологии, и проектор. Автор использует все эти значения, чтобы переосмыслить европейскую философскую традицию "зеркалом другой женщины", которая стоит за зеркалом, а не той, изображение которой мы видим на стекле. Иригари обращается к нескольким мифологическим фигурам – Афины, Ариадны, Персефоны, Клитемнестры и, прежде всего, Антигоны.

Парадигма системы, изгоняющей женщину из публичной сферы, задана, по Иригари, философией Гегеля. Рассматривая гегелевские рефлексии над образом Антигоны, которая была изгнана из города, и которой было запрещено говорить, готовить пищу, иметь семью, рожать детей, погребать мертвых, Иригари заключает, что уделом дочери фиванского царя стало единение с природой. Это стало возможным потому, что, избавленная от власти государства и оставленная богами, Антигона утратила и этическое сознание.

⁵ После выхода книги в свет (1974 г.) Лакан уволил автора с факультета психоанализа в Винсенне и исключил ее из своего круга.

Иригари прослеживает мысль Гегеля, приписывающего, вслед за античной традицией, мужскому началу качества рационального, политического, настоящего, а началу женскому – иррациональное, семейное, потенциальное. Антигона выступает у Гегеля наивысшим выражением очищающей трагедии в силу того, что она этична по природе – знает свое место как женщина и не изменяет своему долгу. Это знание вызывает восхищение своей непосредственностью, стихийностью, интуитивностью. В то же время Антигона всего лишь женщина, путь рассуждения и рефлексии для нее закрыт. Именно путь рефлексии ведет в совершенную систему, которая посылает мужчин на войну, а женщин оставляет дома, которая дает мужчинам разум и всеобщее, а женщинам – детей и частное.

Такова интерпретация Иригари этического контекста полового различия в философии Гегеля [28, р. 270-278]. Было бы упрощением считать, что Иригари сводит прочтение Гегеля к феминистским лозунгам. Наоборот, она старательно следует логике великого немецкого мыслителя и обнаруживает неявные предпосылки дуализма мужского и женского в европейской мысли. Иригари реинтерпретирует судьбу Антигоны таким образом, что проблематизируется сама система, которая отвергает Антигону и делает ее воплощением инаковости. В современном феминизме героини часто идеализируются и романтизируются. Антигона же выступает у Иригари амбивалентным символом, символом антиженщины – выполняя свою женскую роль до конца, она противостоит системе, которая установила для нее эту роль. Когда Креон, правитель города-государства, запрещает ей хоронить тело своего второго брата, Полиниса, она восстает против государства, следуя закону кровной связи – своему женскому призванию. По Гегелю, Антигона не может осознанно действовать в своем отказе, потому что она женщина, а логос – это область мужского. Только мужчина способен выразить себя вербально, концептуально и этически. Женщина же действует из своей преданности и родовых чувств, и именно это она и должна класть в основу своих поступков. Закон Антигоны – семейные связи, и им она следует, несмотря на страх смертного приговора. В этом она этична до конца, не имея возможности быть этическим субъектом. Иригари, как феминистка, находит у Гегеля дополнительный аргумент – интерпретацию женских и мужских гениталий, – чтобы заключить: "Мужчина – это активный принцип, в то время как женщина остается в своем недоразвитом единстве и являет собой принцип зачатия" [28, р. 266]. Интерпретируя женские половые органы как недоразвитые мужские, Гегель определяет для женщины подчиненную, пассивную роль. В данном случае он следует за Аристотелем и западноевропейской традицией, символический код которой содержал представление о женщине как сосуде для других тел, их питания и заботы о них. Т. Лакуе показал, что до конца XVIII столетия женская анатомия считалась девиацией мужской, только в XIX веке появились первые модели раздельной анатомической двуполости [29].

Вероятно, влияние, которое оказала книга Иригари на интеллектуальную публику, во многом объясняется соединением виртуозного категориального анализа "Феноменологии духа" с феноменологией тела. Так возникает идея "Полового отличия Гегеля". Между поступком Антигоны – погребением брата и ее собственным восприятием происходящего – огромная разница.

Именно в этом смысл полового различия по Гегелю: Антигона – женщина, она может поступать этически только интуитивно, неосознанно. Раскрыть подлинный замысел ее трагедии способен Гегель *как мужчина*, так как именно в этом различии Гегель устанавливает смысл ситуации. "Природа, а не случайные обстоятельства или выбор, назначает одному полу один закон, а другому – другой закон", – пишет автор "Феноменологии духа". Иригари достаточно тонко подмечает, что выбор "природы" у Гегеля является *культурным* выбором в той же мере, в какой являются феноменами культуры приписывание женщинам божественного закона семьи, а мужчинам – человеческого закона государства. Осознанный закон – закон гражданина мира, мужчины, закон, который противопоставлен Антигоне как частной, семейной, родовой женщине.

Иригари переосмысливает отношение природы и культуры у Гегеля, которые никогда не являются простым противоположением рассудка, а неразделимы в своем диалектическом взаимодействии – подавление природы порождает культуру, но это продуктивное подавление, подавление-возможность. Следуя за Гегелем, Иригари показывает, что немецкий мыслитель прочитывает женское тело этически, приписывает ему этическое действие до его телесной интерпретации. Интерпретация тела служит уже свершившемуся культурному выбору еще одним доводом, а не предшествует ему. Связь с природой, которую Гегель находит в женщинах, вытекает не из биологического начала (Гегеля можно обвинить в чем угодно, замечает по этому поводу Т. Чантер, но только не в простоте [11, р. 122]), а из интеллектуальной традиции, в которой он находится и которую он развивает.

Гражданское общество, в котором семейная сфера отделена от сферы публичной, игнорирует инаковость женщин, их прав и обязанностей. Именно потому, что в своей основе законы не уважают половое различие, они не распространяются на женщин. Такова главная посылка общественно-политической программы Иригари. Вся сфера гражданского порядка требует переосмысления и переформулирования в терминах полового различия. Иерархическую патриархальную структуру, поддерживающую современную систему права, невозможно "адаптировать" к женщинам, так как эта система принципиально безразлична к инаковости. Любая адаптация лишь воспроизводит безразличие на другом уровне – что находит выражение в феминистских дискуссиях о "протекционистской политике" для матерей-одиночек. В рамках гражданского права решения проблемы нет, так как женщины по определению не могут стать гражданскими субъектами.

Бытие и половое различие

Философско-этическая концепция Иригари тесно связана с идеями, идущими от Хайдеггера и Левинаса. Хайдеггеровская критика западной метафизики позволила Деррида и Иригари предельно радикализировать программу деконструкции западноевропейской рациональности и основанных на ней социальных порядков. Свою лекцию лекций в Университете Эрasmus Роттердамского в сентябре 1982 г. Иригари начала со следующих слов: "Половое различие является наиболее важным вопросом нашей эпохи... По Хайдеггеру, каждая эпоха одержима одной и только одной вещью. Половое раз-

личие – это, скорее всего, такой вопрос нашей эпохи, решение которого может стать для нас интеллектуальным спасением" [30, р. 165].

Отсутствие вопроса о половом различии в западной философии не случайное "упущение". Замалчивание полового различия, универсализация пола самих философов и исключение женщин из философского дискурса – дело принципа. Поэтому пол философов парадоксальным образом проблематизируется теми, кто исключен из философии вследствие полового безразличия, – феминистками. А философы продолжают настаивать на том, что это не философская, а *женская* проблема, философия настолько идентифицировалась с мужским полом философов, что он стал по видимости общечеловеческим, универсальным. Иригари показывает, что такие утверждения являются (бессознательной?) попыткой уйти от ответственности и признания своего долга женскому роду, и вообще – признания неуниверсальности и небеспристрастности философского дискурса. Предпринимаемая Иригари деконструкция коренится в хайдеггеровском понятии "бытия-в-мире". В отличие от Декарта, для которого критерием существования было *знание*, Хайдеггер исходит из того, что знание – это один из видов *Dasein*, основанный на "бытии-в-мире". Иригари полностью принимает этот взгляд и идет дальше, полагая, что бытие прежде всего пространственно [23], но аристотелевское "пространство-место" реконструируется ей таким образом, что телесное бытие женщины перестает быть "местом для других" и становится "бытием-в-себе". Оставаясь покровом и "местом для других", считает Иригари, женщина покрыта вуалью, которая не дает ей возможности полноценно присутствовать в мире.

Во второй части "Морской любовницы Фридриха Ницше" Иригари постоянно обращается к теме покрыва, вуали, завесы, сокрытия [22]. Женщина – это маскировка, притворство, двойственность. "Наконец, женщины: пусть поразмыслят о всей истории женщин – не *должны* ли они, прежде всего и поверх всего, быть актрисами? Пусть прислушаются к врачам, которым доводилось гипнотизировать бабенок; пусть, наконец, полюбят их – пусть поддадутся их "гипнозу"! Что при этом всегда получается? Что они "отдаются роли" даже тогда, когда они отдаются..." [31, с. 562]. Эта мысль Ницше получает у Иригари экзистенциальное обоснование. И если у женщины нет своих собственных качеств, если ее ценность – только предполагаемая, чужая, без возможности самоидентификации, то происходит это не потому, что у нее нет аутентичных качеств, ценности, собственного места, а потому, что социальные репрезентации – не ее. Она, вынужденная говорить не своим голосом, не может стать и иной. Женственность, по Иригари, – неотъемлемая часть патриархального строя, женщина спрятана в мышлении своего отца. Говорить о женщине – значит исказить ее, значит уже всегда говорить о ней с точки зрения другого.

В своей радикальной критике универсализма Иригари следует за Э. Левинасом, для которого этическое отношение "лицом-к-лицу" предшествует и "бытию", и мышлению. Отсюда и требование женской инаковости, не сводимой к "отличию от мужской": "Когда женский род требует чего-то, слишком часто это основано на требовании равных прав, и это рискует закончиться уничтожением рода... Но любое действие – ошибка, если самость равна од-

ному, а не двум, если она сводится к одинаковости/тождественности и расщеплению одинаковости, и игнорирует другую как другую" [21, р. 130].

Как психоаналитик, Иригари пошла дальше Лакана, для которого женщина не существует в своей особой субъектности, независимо от субъектности мужской [20]. С точки зрения Фрейда и его последователей субъектность женщин производна от субъектности мужской. Иригари предлагает переписать интеллектуальную традицию и "возвратить мужскому воображению его собственное безумие".

ЛИТЕРАТУРА

1. *Aristarkhova I.* Translating "gender" into the Russian context. University of Warwick Working Papers, 1995.
2. *Spivak G.* The politics of translation // *Outside in the teaching machine.* London: Routledge, 1993. P. 179-201.
3. *Toporov V.N.* On the semiotics of mythological conceptions about mushrooms // *Semiotica.* 1985. Vol. 43. No. 4. P. 295-357.
4. *Felski R.* The doxa of difference // *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* 1997. Vol. 23. No. 1. P. 1-21.
5. *Stanton D.* Difference on trial: a critique of the maternal metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva // *Thinking muse: feminism and modern French philosophy / Ed. by J. Allen & I. M. Young.* Bloomington: Indiana University Press, 1989.
6. *Cixous H.* The Hélén Cixous reader / Ed. by S. Sellers; With a preface by H. Cixous and foreword by J. Derrida. London: Routledge, 1994.
7. *Irigaray L.* Ce sexe qui n'en est pas un. Paris: Minuit, 1977.
8. *Groz E.* Jacques Lacan: A feminist introduction. London: Routledge, 1990.
9. *Groz E.* Sexual subversions: Three French feminists. London: Allen & Unwin, 1989.
10. *Whitford M.* Luce Irigaray: Philosophy in the feminine. London: Routledge, 1991.
11. *Chanter T.* Ethics of eros. London: Routledge, 1985.
12. *Schoes C.* The Birth of Difference. Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 243-52.
13. *Schoor N.* This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray // *Differences.* 1989. Vol. 1. No. 2. P. 38-58.
14. *Moi T.* Sexual/textual politics. London: Methuen, 1985.
15. *Tuana N.* Refusing nature/nurture. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
16. *Alcoff L.* Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory // *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* Vol. 13. No. 3.
17. *Irigaray L.* Je, tu, nous. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.
18. *Kofman S.* L'enigme de la femme: La femme dans les textes de Freud. Paris: Galilée, 1980.
19. *Lacan J.* Ecrits: a selection. / Transl. by A. Sheridan. Tavistock, 1977.
20. *Lacan J.* Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne / Ed. by J. Mitchell, J. Rose; Transl. by J. Rose. New York: W.W. Norton & Company, 1982.
21. *Irigaray L.* Sexes et Parentés. Paris: Minuit, 1987.
22. *Irigaray L.* Amante Marine de Friedrich Nietzsche. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
23. *Irigaray L.* L'oubli de l'air chez Martin Heidegger. Paris: Minuit, 1983.
24. *Derrida J.* La Différance / Théorie d'ensemble. Paris: du Seuil, 1968.
25. *Irigaray L.* Éthique de la différence sexuelle. Paris: Minuit, 1984.
26. *Braidotti R.* Comment on Felski's "Doxa of difference": Working through sexual difference // *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* 1997. Vol. 23. No. 1. P. 23-40.

27. *Christian B.* The race for theory // *Gender & theory: dialogues on feminist criticism* / Ed. by L. Kauffman. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
28. *Irigaray L.* *Speculum de l'autre femme.* Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
29. *Laqueur T.* *Orgasm, generation, and the politics of reproductive biology // The making of the modern body: sexuality and society in the nineteenth century* / Ed. by K. Gallagher, T. Laqueur. Berkley: University of California Press, 1987. P. 1-41.
30. *Irigaray L.* *The Irigaray reader* / Ed. by M. Whitford. Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991.
31. *Ницше Ф.* *Веселая наука* / Перев. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф. Соч.* в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990.